

تاریخ وصول: ۸۶/۴/۱۶

تاریخ تأیید: ۸۸/۷/۲۶

ذهن مادی

(بחי در فلسفه جدید ذهن)

افلاطون صادقی *

مقدمه

من و شما یک سر، دو دست و دو پا داریم و اینها اجزای چیزی هستند که بدن من و شما نامیده می‌شوند. ما احکام زیادی صادر می‌کنیم که در مورد این بدن است. ما می‌گوییم من یک متر و هشتاد و سه سانتیمتر هستم. من هشتاد کیلو وزن دارم. من دو دست دارم. من دوپا دارم. من در اینجا نمی‌گنجم.

آیا بدن همان من است؟ آیا من چیزی جز بدنم نیستم؟ از سوی دیگر، ما در جملات خود اصطلاح بدن من و بدن شما را به کار می‌بریم و حتی می‌گوییم من بدن دارم. حال اگر من همان بدن باشم دیگر بدن من چه مفهومی دارد؟ یا نباید بگوییم من بدن دارم بلکه باید بگوییم من بدن هستم.

چکیده: آیا ورای بدن من و شما چیزی وجود دارد که اعمال خاصی از ما را انجام دهد؟ این سؤالی است که در تاریخ تفکر بشری سابقه دیرینه دارد. نفس، روح، ذهن، مغز و غیره پاسخی است که در تاریخ علم و فلسفه به این سؤال داده شده است. اما اینکه ماهیت اینها چیست؟ مسئله‌ای است که همیشه مورد بحث بوده است. امروزه بخشی از فلسفه که به فلسفه ذهن معروف است به این مسئله می‌پردازد. هرچند آن در واقع مسئله جدیدی در فلسفه نیست، به عنوان بخشی مجزا از فلسفه عمری طولانی ندارد. آنچه امروزه بر آن تأکید می‌شود تبیین مادی موضوع مورد بحث است. سه نظریه رفتارگرایی، یکی بودن ذهن و مغز و کارکردگرایی در این زمینه درخور توجه است. این مقاله به دنبال تبیین این نظریات و نقد و بررسی آنهاست.

کلیدواژه: ذهن، ماده، ذهن مادی، حالت‌های ذهنی، رفتارگرایی، کارکردگرایی.

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام‌نور، گروه فلسفه و کلام اسلامی
آدرس الکترونیک: a_sadeghi@pnu.ac.ir

افرا و نارون در کنار درختانی از سیب کوهی در نسیم ملایم باد می‌رقصند و در پای آنها جوی آبی روان است. نور ملایم خورشید آنها را که مجموعه‌ای واقعی به عنوان جزیی از این عالم هستی را تشکیل می‌دهند در چشمان شما منعکس می‌کند. قرنیۀ چشم شما برای دیدن دورترین نقطه تا حد ممکن بزرگ شده و با ولع هرچه بیشتر به بلعیدن شعاع‌های نوری که از این منظره به سوی او می‌آیند مشغول است. پرده‌های عنبیه، شبکیه، سلول‌های عصب بینایی و سلول‌های خاصی از مغز شما، به طور فعال، او را یاری می‌کنند.

در یک شب پاییزی در اتاق منزل که در کنار آن شومینه‌ای با حرارت و نور ملایم در حال سوختن است و هوای اتاق را به نحو مطبوع و مطلوبی در آورده و باعث احساس راحتی شما گردیده است، در کنار سفرۀ شام نشسته‌اید. در سفره، غذای مورد علاقه شما قرار دارد. دیس برنج از نوع مرغوب ایرانی که با روغن حیوانی پخته شده و بر روی آن زعفران خوش‌رنگ و خوش‌بوی خراسانی آن را مزین کرده است، در وسط سفره است. در کنار آنها ظرف فسنجان قرار دارد که از مغز گردوی اعلا و مواد دیگر با خوش‌رنگی و خوش‌رویی خودنمایی می‌کند. در پختن این غذا و چیدن آن در سفره دستان هنرمند همسر، مادر و یا خواهر شما به عنوان آشپز آنچنان هنرنمایی کرده‌است که غذای مورد علاقه شما را مطلوب‌تر و مطبوع‌تر ساخته است و شما بدون تلف کردن یک لحظه، با اشتهای بسیار، به خوردن آن مشغول می‌شوید.

حال، با دیدی دیگر، اجزای تشکیل‌دهنده ماده منفجره، امواج هوا، پرده گوش، استخوان‌ها، غشاء، لوله حلزونی، سلول‌های عصب شنوایی و سلول‌های مغز، همچنین اجزای تشکیل‌دهنده زمین، گیاهان،

علاوه بر این احکام، ما می‌گوییم من فکر می‌کنم. من تعجب می‌کنم. من باور می‌کنم. من ادراک می‌کنم. من دوست دارم. کسی در عرف نمی‌گوید بدن من فکر، تعجب، ادراک می‌کند و یا بدن من دوست دارد. بنابراین، براساس گفتگوها و چنین احکامی من، بدن نیست و من تنها بدن نیستم. و رای این بدن چیست که این اعمال را انجام می‌دهد و من یا حقیقت من را می‌سازد؟ سؤالی است که در تاریخ تفکر بشری سابقه دیرینه دارد. نفس، روح، ذهن، مغز و غیره پاسخی است که در تاریخ علم و فلسفه به این سؤال داده شده است.

آنچه مسلم است و رای این ظاهر بدن مادی و همراه او فرایندی وجود دارد که انکارناپذیر است و هیچ مکتبی، علمی یا فلسفه‌ای در طول تاریخ نتوانسته است آن را انکار کند. حتی ماده‌گرایان قدیم و جدید هم آن را نفی نمی‌کنند؛ بلکه بر تبیین مادی آن می‌کوشند؛ زیرا تجربه هم که روش معمول و مورد پذیرش همه دانشمندان و متفکران عالم است این فرایند را تأیید می‌کند. وقتی ما غذایی می‌خوریم یا منظره‌ای می‌بینیم و یا صدایی می‌شنویم چه اتفاق می‌افتد؟ امواج صدا وجود دارد که باعث می‌شود ذرات هوا، پی در پی، به پرده گوش ما که پرده نازکی است برسد. پرده گوش به سه استخوان کوچک و آنها به غشایی و آن به لوله حلزونی شکل مربوط هستند که در گوش درونی جای دارد و، نهایتاً، سلول‌های عصبی مربوطه و سلول‌های مغز قرار گرفته که در جریان مثلاً شنیدن انفجاری همگی فعال هستند.

شما در آلاچیق ویلایی بیلاقی که در دامنه تپه کوهستانی قرار گرفته نشسته‌اید و چای می‌نوشید. در مقابل شما زمینی سرسبز پوشیده از گیاهان و چمن و علف‌های سبز قرار دارد که در انتهای آن درخت‌های

این امر اختصاص دارد به فلسفه ذهن^۱ معروف است و موضوع آن حالت‌های ذهن^۲ می‌باشد. ما در این مقاله درصدد تبیین مهم‌ترین بخش از فلسفه ذهن در جهان امروزی، یعنی ذهن مادی^۳، هستیم که شامل نظریات متعددی می‌شود. از این نظریات سه نظریه که اصلی‌ترین دیدگاه در این مورد است، یعنی نظریه مکتب رفتارگرایی^۴، مکتب یکی بودن ذهن و مغز^۵ و مکتب کارکردگرایی^۶ را نقد و بررسی خواهیم کرد. پیش از آن لازم است به مطلبی اشاره کنیم و آن سیر تاریخی فلسفه ذهن در غرب است. با این یادآوری که تبیین این سیر و مباحث جدید فلسفه ذهن در فرهنگ فلسفی و علمی مسلمین، با توجه به دیدگاه‌های متفکران بزرگ اسلامی از گذشته تا حال، امری است که جای آن خالی بوده و پرداختن به آن در تحقیقاتی مجزا ضروری است.

سیر فلسفه ذهن در غرب تا زمان دکارت

امروزه فلسفه ذهن، به نام رشته‌ای تخصصی، در غرب بسیار مورد توجه بوده و آثار و کتب زیادی در این زمینه نوشته شده و می‌شود. وقتی سخن از پیدایش آن می‌شود، با جملات بسیار متفاوتی روبرو می‌شویم. گاهی به استدلال‌های افلاطون درباب اثبات بعد معنوی انسانی اشاره می‌شود و گاه به نخستین کتابی که در زمینه نفس به قلم ارسطو نگاشته شده و حتی، بعضی مواقع، به نظریات فلاسفه قبل از افلاطون استناد می‌شود. از سوی دیگر، بسیاری آن را به قرون اخیر نسبت می‌دهند و حتی عمر آن را بیشتر از یک قرن نمی‌دانند. از سوی دیگر، بعضی پیدایش

درختان، آب، هوا، نور، مردمک، عنبیه، شبکیه، عصب بینایی، عصب مغز و مواد تشکیل‌دهنده غذا، دهان، دندان، بزاق، سلول‌های عصب چشایی، سلول‌های مغز همه و همه از اتم‌ها و اجزای مادی تشکیل شده‌اند و همگی در حال تغییر و تحول و فعالیت برای پدید آمدن پدیده‌ای از این عالم هستند به طوری که محکوم این اصل علم تجربی امروزی هستند که هر تغییری در جهان مادی براساس تغییرات مادی مقدم بر آنها قابل تبیین و توجیه است. یعنی هر کدام تابع تغییرات مادی قبل و موجب تحولات مادی بعد از خود هستند. اما حقیقتاً در فرآیند شنیدن صدای انفجار یا دیدن آن منظره یا خوردن آن غذا تنها این تغییرات واقعی رخ می‌دهد؟ مسلماً خیر، هیچ انسانی در صورت سلامت انسانی در این جهان وجود ندارد که علاوه بر آن تغییرات، دچار نگرانی حاصله از انفجار، احساس لذت از دیدن آن منظره و خوردن آن غذا نشود. احساس نگرانی، احساس لذت، احساس درد، احساس خشم در کنار تغییرات مادی موجود در بدن انسان امری بدیهی است. به طوری که این امر مسلم و قطعی می‌نماید که ما در جهان با دو رشته امور و دو نوع کیفیت طبیعی و غیر طبیعی روبرو هستیم. امور طبیعی شامل حرکت‌های خاص ملکولی بوده و امور غیر طبیعی حالت‌هایی از آگاهی هستند. (Hospres: 173)

بنابراین، با توجه به اینکه منی هست و بدنی و بدن ما و اجزای آن از ذرات مادی تشکیل شده؛ اما در کنار آن حالاتی است که با بدن و اجزای آن متفاوت است، به این امر مسلم می‌رسیم که ما انسان‌ها و، به نظر عده‌ای، حتی حیوانات، علاوه بر بدن، شامل پدیده‌هایی می‌شویم که مجزا از بدن است و امروز آنها را حالت‌ها گویند. بخشی از فلسفه که به

1. the philosophy of mind
2. mental states
3. material mind
4. behaviorism
5. the mind-brain identity
6. functionalism

انسان است. اینکه آیا انسان، علاوه بر بدن و اعضای آن، متشکل از چیزی می‌شود یا خیر از مسائل بنیانی فلسفه ذهن است. اثر و نشانه بسیار قوی و سابقه‌دار این مسئله را در بحث علمی ماده‌گرایان و مخالفین آنها در طول تاریخی شاید به بلندای فرهنگ بشری ملاحظه می‌کنیم، هر چند بعد موازی بُعد جسمانی را گاهی نفس و گاهی روح می‌نامیدند. از سوی دیگر، معمولاً آغاز تفکر و علم، در غرب معادل آغاز تمدن یونانیان شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، یونانیان را باید نخستین متفکران و دانشمندان بلامنازع و بی رقیب اروپا دانست. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۸)؛ بنابراین، باید پیدایش مسائل فلسفه ذهن در غرب را به یونانیان نسبت داد. یونانیان قدیم گمان می‌بردند که همه چیز دارای نفس یا روح (پسوخته)^۷ است. آنچه را که اصل حیات در جانداران است به صورتی سایه‌ای مصور می‌ساختند و یا در قالب اشباح درمی‌آوردند و تصویر نفس را معمولاً مشابه با بدنی که جایگاه اوست می‌شمردند؛ متنها طراوت و لطافت آن را بیشتر می‌دانستند و آن را سبک‌تر و رنگ‌پریده و بخارگونه تلقی می‌کردند. خروج روح را از بدن مانند به در رفتن واپسین دم از دهان در لحظه مرگ می‌پنداشتند و این معنا را گاهی به صورت پروانه یا مگس یا حشره بالدار دیگری که در حال بیرون آمدن از دهان مرده بود ترسیم می‌کردند. (ارسطو، ۱۳۶۶: ب)

از سوی دیگر، آنها نفس و روح را مادی می‌دانسته‌اند. امپروس در اشعار خود نفس را از جنس ماده دانسته و بر آن رفته است که چون آدمی بمیرد جان او از راه دهان به بیرون می‌رود یا از خونی که از زخمی جاری می‌شود به در می‌آید. (همان: ه)

به نظر بسیاری، از زمان طالس، یعنی از آغاز

آن را در اثر نظریات دکارت می‌دانند. (Gilbert, 2003:1). اما با توضیحاتی که ارائه خواهد شد مشخص می‌شود که همه این نظریات می‌تواند صحیح باشد. از سویی، در فلسفه ذهن از ابعاد وجودی انسان که غیر از بدن اوست و ماهیت مادی یا غیر مادی آن بحث می‌کنند و نظریات مختلف مطرح در این زمینه را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهند. از آنجا که این مباحث سابقه‌ای دیرینه دارد پیدایش فلسفه ذهن را به زمان افلاطون و حتی قبل از او نسبت می‌دهند و از این حیث درست است. (نک: ادامه مقاله) از سوی دیگر، مسئله مهم فلسفه ذهن به ثنویت ذهن و بدن می‌پردازد که طرح آن در غرب منسوب به دکارت است. (نک: ادامه مقاله) پس، از این حیث هم می‌توان آغاز فلسفه ذهن را با دکارت دانست. از سوی دیگر، فلسفه ذهن بخشی از فلسفه علم است. (ibid: 2). به عبارت دیگر، فلسفه ذهن از رشته‌های فلسفی مضاف می‌باشد که عمری کوتاه دارد. حتی نسبت به سایر فلسفه‌های مضاف مانند فلسفه تعلیم و تربیت و یا فلسفه ریاضی و تاریخ جوان‌تر است. معمولاً آغاز پیدایش فلسفه علم را قرن نوزدهم و یا اواخر قرن هجدهم می‌دانند. (جان‌لازی، ۱۳۶۲: ۱؛ دامپی، ۱۳۷۱: ۳۴۰)؛ افزون بر آن، مسلم و قطعی این است که عنوان فلسفه ذهن عنوان بسیار جدیدی است. اما همان‌طور که می‌دانیم، هیچ بخشی از علم را نمی‌توان کاملاً نوظهور دانست و آن را بی‌ریشه و ابتر تلقی کرد. آثار هر رشته‌ای از دانش‌ها، هر چند جدید، را باید در گذشته تاریخ آن جستجو کرد. بنابراین، هرچند فلسفه ذهن نام نوینی برای دانش نوینی است که امروزه در جهان معرفت معمول است، باید گفت که همچون دیگر شاخه‌های معرفت بشری، جوانه‌ها و نطفه‌های نخستین آن به شکل‌های نارس و به نام‌های مختلف دیگر در فرهنگ‌های باستانی وجود داشته و به مرور بارور شده است. از مباحث اصلی فلسفه ذهن بحث ثنویت وجودی

7. he, psukhe

دانست تا اینکه این سیر تاریخی به افلاطون می‌رسد. او اولین کسی است که به مجرد کامل نفس قائل شد و آن را از هر جهت غیر جسمانی دانست. از نظر او، نفس بسیط و غیر منقسم است و نمی‌تواند مرکب و ممتد باشد. نفس حاکم بر بدن و مدبّر حرکات اوست. (همان: کز) از نظر افلاطون، نسبت نفس به بدن مثل نسبت کشتیان به کشتی است. او به خلود و جاودانگی نفس قائل بوده و درباب جدایی آن از بدن گفته است که رشته‌های زندگی سست می‌شود و روان آدمی که به حکم طبیعت آزاد شده است شادمانه به پرواز درمی‌آید. آنچه بر خلاف نظام طبیعت باشد دردآگین است؛ ولیکن آنچه به حکم طبیعت فرا می‌رسد شیرین است. از این رو، مرگی که به دنبال بیمار شدن یا زخم خوردن فرا رسد سخت است، ولیکن مرگی که با کهنسالی آدمی را دریابد و او را به غایت خود راهبر باشد آسان‌ترین مرگ‌هاست و بیش از آنچه غم بیاورد شادی می‌بخشد. (فلوطين، ۱۳۶۶: طیماؤوس، ۸۱. d.c.)

ارسطو در بسیاری از اصول علم النفس با افلاطون موافق است؛ اما اختلافاتی نیز با او دارد. او اولین کسی است که درباب نفس کتاب مستقلی نوشت و نفس را تعریف کرد و برای آن قوای مدرکه و محرکه یا عالمه و عامله بیان داشت. او در تعریف خود از نفس، بر خلاف افلاطون، ارتباط نزدیکی بین بدن و نفس قائل شد؛ به طوری که نفس در نظر او همان فعلیت بدن است. (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۰۲ الف، ب) در حالی که افلاطون آن را یک جوهر کاملاً مجزا و متفاوت با جوهر بدن می‌دانست.

به طور خلاصه می‌توان سیر تاریخی نفس را در اروپا و غرب تا زمان افلاطون چنین خلاصه کرد که در مرحله ابتدایی یونانیان به عنوان پیروان عقیده جاندارانگاری، جاندار بودن و نفس داشتن را به همه

فلسفه ایونی به بعد، تحول عظیمی در مسائل فلسفی پدید آمد و اهمیت این نظر به گونه‌ای است که ارسطو نیز طالس را آغازگر فلسفه معرفی می‌کند. (ارسطو، ۱۳۷۷: ۱۲) به همین ترتیب، به مسئله نفس هم با دید دیگر نگریسته شد. طالس و فلاسفه ایونی دیگر به وجود یک امر واقعی مشهود که بتوان آن را به عنوان مبدأ ثابت برای احوال متغیر دانست قائل بودند. (ارسطو، ۱۳۶۶: ط) این دیدگاه از زمان هراکلیتوس به اوج خود رسید که معتقد بود وجود عقل در آدمی ناشی از این است که ما از طریق تنفس، عقل الهی را به درون خود می‌کشیم بنابراین، بین نفس آدمی با نفس عالم ارتباط برقرار است. (همان: یا) پارمینیدس نفس را اصل حیات می‌شمرد و اشرف قوه آن را قوه مدرکه می‌دانست. (همان: یج) امپدکلس اصل نفس را عالمی فوق طبیعت می‌شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود. (همان: یه) دیوگنس که هوا را منشاء عالم می‌دانست معتقد بود که نفس در موجودات زنده از هوایی گرمتر از هوای جو و سردتر از هوای محیط بر خورشید حاصل می‌آید. (همان: یج) بنابراین، مشاهده می‌شود که یونانیان با اعتقاد به اینکه نفس منشاء حرکت و حیات است به سوی جدا کردن بعدی از بدن انسان که همراه با آن انسان را شکل می‌دهد رفتند و هر چند در بعضی از نظریات آنها آثاری از تلقی غیر مادی این بعد دیده می‌شود، نمی‌توان آنها را معتقد به نفس غیر مادی دانست. سقراط همان‌طور که منشاء تحول در فلسفه است در بحث از نفس و بعد دوم انسانی هم تغییر اساسی داد. او بر خلاف یونانیان که نفس را مبدأ حرکت و حیات می‌دانستند از جنبه عقل و اخلاقی به آن نگریست و تن را جایگاه روان دانست و روان را بر تن حاکم شمرد (همان: کد)؛ بنابراین، حکومت و تدبیر بدن توسط نفس را باید از سقراط

کردند. به گفته یکی از محققین، مهم‌ترین خدمت فلسفه بعد از ارسطویی به علم‌النفس، به یک معنای وسیع، تأکید بر جنبه دینی نفس انسانی است. آنها بر تشبه نفس به خدا، یعنی جهت و موقعیت و سرنوشت متعالی برای نفس تأکید داشتند. (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۶۸۹) در این زمینه فلاسفه و متفکران مسلمان تأثیر بسیار عمیقی داشتند که بحث از آن زمان و جایگاه مجزایی را می‌طلبد. تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که براهین اثبات مجرد نفس انسانی از تعداد محدود افلاطونی و ارسطویی آن در میان دانشمندان اسلامی به بیش از شصت برهان افزایش یافت. این علاوه بر توسعه کمی و کیفی بحث‌های اصلی مربوط به نفس است. (ابن‌سینا، ۳/۱۴۰۳، نمط هفتم؛ شیرازی، ۱۳۶۸: ۸؛ صادقی، ۱۳۸۱: ۴۲)

فلوطین و پیروان او از نوافلاطونیان به تبع افلاطون (فلوطین، ۱۳۶۶: تیماووس، ۳۴ ب) قائل به نفس عالم بودند و نفس فردی انسان‌ها را ناشی و صادر از او می‌دانستند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۷۵-۴۶۵/۱)؛ اما این توسعه با تأثیرات متفاوتش به دست متفکرین و فلاسفه قرون وسطی قرار گرفت، متفکرین و فلاسفه‌ای که متدین به دین مسیح بودند. آنها دارای فلسفه مسیحی هستند و خدای مسیحی روح است و انسان نمی‌تواند جز از طریق روح و نفس با خدا پیوند پذیرد. (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۲۸۲) اما این متفکرین به تبع سایر مسائل در مورد نفس هم پیرو ارسطو یا افلاطون بودند. آگوستینوس متفکر مسیحی اولیه قرون وسطی به پیروی از افلاطون برآن بود که نفس، به عنوان جوهری لاهوتی و غیر مادی، بدن را مانند آلتی به کار می‌گیرد (همان: ۲۸۷)؛ اما قدیس توماس آکویناس و بسیاری دیگر پیرو نظریه ابن‌سینایی-

موجودات نسبت داده آن را مادی می‌پنداشته‌اند؛ اما از دید فلسفه ایونی که در رأس آنها طالس قرار دارد، نفس انسانی پدیده‌ای فرع بر بدن شمرده می‌شد. (آنها را از این نظر اپیفنومالیست‌ها^۸ می‌گفتند) بنابراین می‌توان مهم‌ترین تأثیر آنها را جدا انگاری نفس از بدن دانست. اما از نظر سقراط و، به‌ویژه، افلاطون نفس جوهری غیر مادی حاکم بر بدن و مدبر او و شبه لاهوتی و غیر فانی شناخته شد. ارسطو علاوه بر اینکه به پیروی از استاد خود افلاطون نفس را غیر مادی و باقی و مدبر بدن می‌داند، آن را کمال و فعلیت بدن می‌شمرد و این از اختلافات او با افلاطون است.

بعد از افلاطون و ارسطو فلسفه به شکل دو جریان، همچون دو رود موازی، در سیر تاریخ فرهنگ اروپا و حتی غیر اروپا جاری شد. همان‌طور که تا دوره تجدید حیات علمی غرب نظام‌های ارسطویی و افلاطونی، به صورت دو نحله، بر جریان علمی و فرهنگی اروپا حکومت می‌کردند، روح حاکم بر بیشتر مسائل فلسفی نیز اینگونه بود. بنابراین، درخصوص نفس هم بیشتر دیدگاه‌های بعد از ارسطو و افلاطون در اروپا به نوعی به نظریه این فیلسوفان بزرگ برمی‌گردد. البته این به معنای عدم تحول در علم‌النفس نیست. این بخش از دانش بشری، همچون سایر رشته‌ها، توسط متفکرین بعدی توسعه یافت. شفافیت مسائل فلسفی، نقد و بررسی، توسعه کمی و کیفی مسائل و استدلال‌های فلسفی، تعامل آن با معارف بشری دیگر، به‌ویژه ادیان، از اموری بود که به توسط متفکران شرقی و غربی بعد از یونانیان صورت گرفت. در زمینه نفس هم نقش نوافلاطونیان، مسلمین و فلاسفه قرون وسطی قابل توجه است؛ به‌ویژه از آنجا که این مسئله از مسائل مهم دینی است، متفکران مسلمان و مسیحی در این مورد نقش مهم‌تری ایفا

8. epiphenomenalists

(Cockburn, 2001; Gilbert, 2003). علت این امر را در چند موضوع می‌توان بررسی کرد؛ اول از همه، دکارت عنوان روح و نفس را در فلسفه به عنوان ذهن تغییر داد و این امر بسیار مهمی است. پیش از دکارت، در فلسفهٔ ارسطو و پیروان او ذهن به عنوان ظرف صور تخیلی و تعقلی و به عنوان قوه و استعدادی از نفس مطرح بود که کارش کسب علوم است. ارسطو خود در کتاب *نفس* از ذهن به عنوان جایگاه تقسیم کمیت، وقتی در خارج دیگر قابل تقسیم نیست، ذکر می‌کند. (۱۳۶۶: ۲۳۴)

پیروان مسلمان ارسطو از یک طرف از ذهن به عنوان ظرف یک قسم از وجود اشیاء ذکر می‌کنند که در مقابل ظرف خارجی آنهاست و، از طرف دیگر، ذهن را قوه و استعدادی از نفس برمی‌شمارند. (شیرازی، ۱۳۶۸: ۵۱۵/۳) در فلسفهٔ قرون وسطی هم فلاسفهٔ غربی ذهن را به عنوان ظرف صور علمی، به-ویژه ظرف کلیات تلقی می‌کردند. (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۵۵) اما دکارت عنوان ذهن^{۱۲} را به جای روح و نفس به کار برد. و او در این کاربرد هدفی را دنبال می‌کرد که همان بیان جوهر مجرد مجزای از جوهر جسمانی است که اصل و حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و هم سبب پیدایش فلسفهٔ ذهن به معنای حقیقی و امروزی آن می‌گردید. او خود در این باب می‌گوید: نتیجه می‌گیرم که ماهیت من فقط همین است که، چیزی است که می‌اندیشد یا جوهری است که تمام ماهیت یا طبیعتش فقط فکر کردن است و یا آنکه ممکن است که من بدنی داشته باشم که کاملاً با آن متصل باشم، اما چون از یک سو مفهوم واضح و متمایزی از خودم دارم- از آن حیث که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد و بدون امتداد است- و از سوی

ارسطویی در خصوص نفس بودند. از نظر آنها نظریهٔ ارسطو، علاوه بر داشتن نکات مثبت نظریهٔ افلاطون که مورد تأیید کتب مقدس است، فواید دیگری هم دارد؛ از جمله، فیلسوفی که قائل به قول ارسطو باشد وحدت جوهری انسان را بدون اینکه با اشکال مواجه شود خواهد شناخت؛ زیرا نفس و بدن از نظر او دو جوهر نخواهد بود بلکه دو چیز لاینفک از یک جوهر به شمار خواهد آمد. (همان: ۲۹۰) به هر حال، دیدگاه-های فلسفی اروپا در مورد نفس، به عنوان بعد دوم انسانی در مقابل بدن او، از یک پدیدهٔ مادی عمومی به بخش فرعی انسان و از آن به اصل و حقیقت انسان تحول یافت که غیر مادی، مدبر بدن او، دارای قوای متعدد عالمه و عامله و بعد از مرگ بدن باقی و فناپذیر است و تا زمان دکارت، فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم، به عنوان حداقل یکی از جریان‌های اصلی نظام فکری بشر ادامه داشت؛ هرچند در هر زمان، به‌ویژه در اواخر قرون وسطی و اوایل دورهٔ تجدید حیات علمی، از طرف عده‌ای ماده‌گرا نظریاتی درباب مادی بودن نفس، به عنوان جریان مخالف، هم ارائه می‌شد. این سیر را می‌توان سیر فلسفهٔ ذهن اروپا تا زمان دکارت نامید؛ با این ویژگی که در آن به جای ذهن در مقابل بدن به عنوان یک جوهر مادی، جوهر غیرمادی‌ای به نام نفس یا روح^۹ وجود دارد و آن مکتب در مقابل مکتب ماده‌گرایی^{۱۱}، مکتب روح-گرایی^{۱۱} نامیده می‌شود.

دکارت و فلسفهٔ ذهن

همان‌طور که اشاره شد، بیشتر متفکران غرب آغازگر فلسفهٔ جدید ذهن را فیلسوف فرانسوی رنه دکارت (متوفی ۱۶۵۰م) که به پدر فلسفهٔ جدید معروف است می‌دانند و کمتر کتابی امروزه در فلسفهٔ ذهن نوشته می‌شود که با نظریات او در مورد ذهن آغاز نگردد.

9. soul; spirit 10. Materialism
11. spritualism 12. mind

اصالت ذهن بنامیم مناسب‌تر از اصالت روح است.
(ژیلسون، ۱۳۷۷: ۱۵۷)

اما اشکال اساسی مطرح بر ارائه عنوان ذهن توسط دکارت به دنبال نکته فوق‌الذکر می‌آید؛ زیرا با توجه به جدایی کامل ذهن از بدن اشکال ثنویت و دوآلیسم مطرح می‌شود. به این صورت که چگونه دو جوهر از حیث ماهیت کاملاً متفاوت، تعامل علی می‌توانند داشته باشند؟ بدین ترتیب، بخش اعظم آثار فلسفی پیروان دکارت به پاسخ‌گویی آن اختصاص می‌یابد؛ در حالی که این اشکال به بیان فلسفی ارسطو و پیروانش از نفس به عنوان فعلیت بدن و کمال اول آن به قوت فوق وارد نیست؛ هر چند بر این دیدگاه هم، تا اندازه‌ای، به دلیل اختلاف ماهیت آن دو مطرح می‌باشد. در فلسفه اسلامی صدرالمتألهین نظریه‌ای دارد که براساس آن معتقد است نفس جسمانیة الحدوث و روحانیت البقاء است و، بنابراین، در ابتدا از جسم و بدن جدا نیست. با توجه به آن می‌توان اشکال ثنویت را حل کرد که جای آن اینجا نیست.

امر دیگری که به سبب آن پیدایش فلسفه ذهن را به دکارت نسبت می‌دهند این است که دکارت (110: 1968) در اثبات ذهن خود از روشی استفاده کرد که خود آن را شهود ذهنی^{۱۴} می‌نامد. او برای اثبات ذهن دیگران به ویژگی‌هایی از ذهن تمسک جست که به حالات ذهنی معروف شد و در اواخر قرن نوزدهم و در قرن بیستم در فلسفه ذهن جای ذهن را گرفت. امروزه حالت‌های ذهنی به جای عنوان ذهن به کار می‌رود و اولین قدم در این راه را دکارت برداشت. او از فکر، خشم، خواستن و اراده

۱۳. احمد احمدی در ترجمه کتاب تأملات دکارت کلمه ذهن (Mind) را معمولاً به نفس برگردانده‌اند. همین‌طور غلامرضا اعوانی در ترجمه جلد چهارم از کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون که به دکارت مربوط است، ظاهراً، چنین کرده است.

دیگر، مفهوم متمایزی از بدن دارم— از آن حیث که چیزی است که فقط صاحب امتداد و عاری از فکر است— پس بدون تردید این من یعنی ذهن من که من به وسیله آن هستم آنچه هستم، کاملاً و واقعاً از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد.
(دکارت، ۱۳۶۲: ۸۹)

ملاحظه می‌شود که دکارت همان نفس فلاسفه گذشته را که معتقد بودند حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد به ذهن تبدیل می‌کند. حال ممکن است افرادی بگویند که دکارت تنها تغییر لفظ داده است و اختلاف لفظی هم در معنا و محتوا چندان تأثیر ندارد. حتی بعضی از متفکران ایرانی در موقع ترجمه متونی که به دکارت مربوط است کلمه ذهن را به نفس برمی‌گردانند.^{۱۳}

بنابراین چه ایرادی وجود دارد؟ در پاسخ باید گفت اتفاقاً دکارت با آوردن ذهن به جای نفس هم، ظاهراً آن‌طور که بعضی از متفکران می‌گویند، هدفی معین داشته و هم سبب پیدایش اشکالاتی اساسی در غرب شده است. اما هدف او، همان‌طور که گفته شد، بیان جدایی کامل بدن و ذهن است، زیرا نفس در تعریف معروف ارسطویی‌اش با بدن ارتباط تنگاتنگی دارد و نمی‌تواند کاملاً مجزا، آن‌طور که منظور دکارت بوده است، لحاظ گردد. در این خصوص اتین ژیلسون این چنین می‌گوید که:

چون جوهر متفکر، هیچ وجه مشترکی با اجسام ندارد بهتر است حتی از استعمال کلمه نفس هم بپرهیزیم چون این کلمه همیشه از یک نوع همبستگی و اتصال با بدن حکایت می‌کند، بلکه حتی لفظ روح نیز چندان مناسب نیست؛ زیرا دو پهلو است و غالباً بر امر مادی هم اطلاق می‌شود. بنابراین بهتر است آن را ذهن، یعنی جوهری که موضوع بی‌واسطه فکر و، به تعبیر دیگر، خود فکر است بنامیم و مابعدالطبیعه دکارت را هم اگر

یعنی بعد غیر مادی انسان در مقابل بعد مادی او - بدن- از علم حضوری استفاده می‌شد. افلاطون و ارسطو در آثار خود، فلوطین در کتاب *تاسوعات* خود، ابن سینا در *شفا* و کتب دیگر و صدرالمتألهین در *اسفار اربعه* و آثار دیگر به براهین زیادی استناد کرده‌اند. از مهم‌ترین آنها علم حضوری به نفس است. در علم حضوری نفس انسانی که حقیقت اوست و همان «من» انسانی است، مستقیماً، مورد مشاهده و تأمل قرار می‌گیرد و هیچ واسطه‌ای برای رسیدن به او وجود ندارد. دکارت، همان‌طور که اشاره شد، روش اثبات ذهن خود را که همان موجود اندیشنده است، شهود عقلانی می‌نامد که حتی در نگاه اول ممکن است به نظر عده‌ای، همان علم حضوری بیاید. اما با دقت می‌توان متوجه شد که او از محدوده علم حضوری خارج شده است؛ زیرا او از «من» عبور کرده است. در بیان دکارت وجود «من» اثر منطقی اندیشه است. او به نحوی به محدوده براهانی «اِنِّی» - که نه تنها علم حضوری نیست بلکه از مراتب علم حصولی به شمار می‌رود- وارد شده است. در حالی که در روش علم حضوری «من» مقدم بر همه چیز حتی اندیشیدن اثبات می‌شود؛ هر چند معروف است که او و نظریه‌اش بر اول شخص تأکید دارند. (Gilbert, 2003: 4)

اما در فلسفه معاصر ذهن، روش اثبات به تبع روح پوزیتویسم حاکم، آزمون پذیری تجربی است. هر چیزی وقتی تحقق دارد که تحقیق‌پذیر تجربی بوده و از طریق تجربه اثبات شود؛ بنابراین، در این شیوه اصلاً «من» به هیچ‌کدام از معنای حضوری یا شهودی‌اش مطرح نیست. در این روش همیشه «او» و «آن» است که باید اثبات شود. در اینجا اثبات به امری برمی‌گردد که بین‌الذهانی است. در شیوه پوزیتویسمی آنچه مهم است تبیین پدیده‌هاست و هر

کردن و سایر فعالیت‌های این‌چنینی بشر به عنوان حالت‌های ذهنی نام برد که این حالت‌ها وجود ذهن را اثبات می‌کند و بعد از او فلاسفه اروپایی، به ویژه فلاسفه مادی، تحت تأثیر او، به تبیین حالت‌های ذهنی پرداخته‌اند؛ با این تفاوت که درصدد حذف جوهری به عنوان ذهن بر آمدند و اصولاً، بعدها فلسفه ذهن بررسی همین حالت‌ها شد. تعریف جان استوارت میل از ذهن و توضیح او مؤید این مطلب است: ذهن عبارت از امکان مستمر حالات ذهنی در مقابل ماده به عنوان امکان مستمر احساس است. (کاپلستون، ۱۳۷۶: ۱۰۳) سپس میل توضیح می‌دهد که ما هیچ تصویری از خود ذهن به طوری که از جلوه‌های آگاهانه‌اش متمایز باشد نداریم. نه آن را می‌شناسیم و نه می‌توانیم - جز به صورت توالی احساسات متکثری که حکمای مابعدالطبیعه آن را حالات یا کیفیات ذهن می‌نامند - تصور کنیم. (همان)

ملاحظه می‌شود که چگونه در سیر فلسفه غرب نفس انسانی توسط دکارت به ذهن و بعد از او به حالات ذهنی تبدیل گردید و آنچه قابل کتمان نیست تأثیر دکارت در این تبدیل بود. بنابراین، روشن می‌شود که چرا دکارت آغازگر فلسفه جدید ذهن است، فلسفه ذهن که اکنون به عنوان توجیه و تبیین‌کننده مادی حالت‌های ذهنی معرفی می‌شود. اینکه در این امر موفق بوده است یا خیر از موضوعات اصلی این مقاله است. در راستای تبیین همین امر، یعنی اثبات مادی بودن حالت‌های ذهنی، نظریات بسیاری مطرح شده است که هر کدام به دلیل ضعف نظریه قبلی جایگزین نظریه بعدی گردیده و حتی امروزه این جایگزینی همچنان در فلسفه ذهن ادامه دارد. ما در اینجا به سه نظریه معروف می‌پردازیم.

۱. مکتب رفتارگرایی

مقدمتاً باید به این نکته توجه کرد که در فلسفه قبل از دکارت، از روش‌های بسیار معمول برای اثبات نفس،

با نظریه‌های آنها دارد؛ اما غیر از نظریه رفتارگرایی مابعدالطبیعی^{۱۷} و دیدگاهی است که در فلسفه ذهن مطرح است. مکتب دوم از واقعیت سخن می‌گوید و پاسخ‌گوی این سؤال است که آیا پدیده‌های ذهنی چیزی جز رفتار است؟ (Coockburn, 2001:40) در اینجا موضوع مورد بحث ما قسم دوم از مکتب رفتارگرایی است.

از دید رفتارگرایی، ذهن براساس حالات آن و حالات ذهن براساس رفتارهایی که به شکل علمی و منطقی قابل مطالعه‌اند تفسیر می‌شود. به عبارت دیگر، حالت‌های ذهنی، چیزی جز رفتارهای ما نیستند. یک حالت ذهنی عبارت است از رفتاری که انسان دارد؛ مثلاً درد چیزی جز رفتار درد- یعنی نالیدن، فریاد کردن، چنگ زدن- نیست. (Coockburn, 2001:40) به نظر آنها وقتی درد پدید می‌آید که این رفتارها صادر شود. میان حالت ذهنی درد و رفتار درد تفاوتی وجود ندارد، بلکه آن دو یکی هستند. همین طور عصبانیت که جز رفتار خاصی نیست. آنچه مشاهده می‌شود و تجربه‌پذیر است، رفتارهای خاص دیگران است.

تیین دیگری نیز از این نظریه می‌شود که نزدیک به بیان فوق‌الذکر است؛ اما تفاوت دقیقی نیز دارد و آن این است که حالات و پدیده‌های ذهن، در حقیقت، تمایلاتی برای رفتارهای خاص هستند. مثلاً وقتی ما می‌گوییم لیوان شکننده است به این معناست که دارای ویژگی گرایش خاصی می‌باشد؛ یعنی میل به شکستن دارد به طوری که اگر تحت فشار قرار گیرد به آسانی می‌شکند. این تمایل به سبب حالت مولکولی خاصی است که توسط شیمیدان‌ها توصیف می‌شود. به همین ترتیب، وقتی گفته می‌شود که شخصی عصبانی است، به معنای این است که او به

تیینی که بتواند بهتر وجود یک پدیده را توجیه کند کامل‌تر و قابل قبول است. بنابراین، دلیل دیگر بر اینکه فلسفه ذهن امروزه بر حالات ذهن به عنوان پدیده‌ها و نه خود ذهن به عنوان ذات و جوهر تأکید دارد، همین است. امروزه در فلسفه ذهن، همه نظریات درصدد برگرداندن حالات ذهنی به خواص فیزیکی است.^{۱۵} و در این راه اولین رهیافتی که جایگزین نظریه دکارت می‌شود نظریه و مکتب رفتارگرایی است. یکی از کسانی که آن را طرح می‌کند گیلبرت رایل است. طراحان این نظریه معمولاً با اشکالاتی بر دیدگاه دکارت آغاز می‌کنند که مهم‌ترین آنها دو اشکال است. اولی اشکال معروف بر ثنویت دکارت است که چگونه ذهن که جوهری غیر مادی است با بدن یا جسم که جوهر مادی بوده و از حیث ماهوی کاملاً با آن متفاوت است، می‌تواند کنش و تعامل علی داشته باشد. (Cockburn, 2001: 57)؛ اشکال دوم اینکه، بر اساس اصل علمی تحقیق‌پذیری تجربی هر چیزی وقتی تحقق دارد که تجربه‌پذیر باشد. پس ذهن و اوصاف آن باید از قابلیت آزمون‌پذیری تجربی برخوردار باشند. در حالی که در نظریه دکارت، غیر از این است. پس باید به دنبال نظریه‌ای بود که علاوه بر مبرا بودن از اشکال اساسی اولی، اثبات‌پذیر هم باشد. اولین رهیافت، رفتارگرایی است. وقتی صحبت از رفتارگرایی می‌شود، باید توجه داشت که این عنوان امروزه در دو محدوده کاملاً مجزا، هرچند با اشتراک مفاهیم، به کار می‌رود. این دو محدوده، روان‌شناسی و فلسفه ذهن هستند. مکتب رفتارگرایی روش‌شناسانه^{۱۶} یا مکتب روان‌شناسی رفتارگرا دیدگاهی است که طرز کار مورد استفاده در روان‌شناسی را بیان می‌کند؛ روشی که در جهت روان‌شناسی بر رفتار انسان، بیشتر از گزارش تجربی تأکید دارد. از این دیدگاه فلاسفه بهره برده‌اند و مشترکاتی

15. reductionism

16. methodological behaviorism

17. metaphysical behaviorism

مانند وقتی که ما آرزویی می‌کنیم بدون اینکه در ظاهر عملی از ما سر بزند. اشکال دیگری که معمولاً طرفداران نظریهٔ یکی بودن ذهن و مغز ارائه می‌کنند نفی این دیدگاه از سوی روان‌شناسی جمعی^{۱۸} است. اصل روان‌شناسی جمعی، امروزه، در جاهای مختلف استفاده می‌شود و آن عبارت است از اینکه انسان‌ها مجموعاً، در شرایط و زمان‌ها و مکان‌های مختلف، در حالات و رفتار خود امر واحدی را نشان می‌دهند. در حقیقت، در چارچوب حس مشترکی است که ما یک امر را بیان می‌کنیم. (Cockburn, 2001: 58). منتقدین نظریهٔ رفتارگرایی براساس این اصل می‌گویند که توده معمولاً حالات ذهنی را ورای رفتار تلقی می‌کنند؛ بنابراین، باید آن را چنین دانست. به هر حال، این انتقادات سبب شد تا نظریهٔ دیگری جایگزین دیدگاه رفتارگرایی مابعدالطبیعی گردد و آن نظریهٔ یکی بودن ذهن و مغز است.

۲. نظریهٔ یکی بودن ذهن و مغز

روح ماتریالیستی حاکم بر بینش‌های پوزیتیویستی غرب از یک سو و از سوی دیگر، نظریهٔ تحول انواع داروین-زیست‌شناس معروف قرن نوزدهم - و پیشرفتی که بشر در دیگر امور طبیعی، به‌ویژه در فیزیولوژی انسان، به‌دست آورد، سبب شد که عده‌ای از دانشمندان عصر حاضر برای توجیه مادی همهٔ حرکات و حالات و تمایلات انسانی سعی فراوان کنند؛ از جمله فراهم کردن تبیین‌های مادی برای رفتار انسان از طریق فعالیت‌های مغزی او. در دیدگاه دکارت و دیگران از گذشتگان به نحوی به این فعالیت‌ها توجه می‌شد؛ اما همگی، مقدم بر آنها، به فعالیت غیر مادی ذهن یا روح قائل بودند. همان‌طور

رفتاری خاص، مثلاً فریاد کردن، تمایل دارد. (Hosspre: 175) اما، در هر دو تبیین، مهم این است که حالت‌های ذهنی را می‌توان از رفتار انسان‌ها شناخت و توجیه کرد و این شناخت و توجیه نمودن از طریق تجربه امکان‌پذیر است.

تا اندازه‌ای روشن است که این نظریه، یعنی دیدگاه رفتارگرایی متافیزیکال، نمی‌تواند قابل قبول باشد و اشکالات متعددی دارد. همان‌طور که معمولاً در فلسفهٔ ذهن هم اشکالاتی بر آن مطرح می‌شود. اولین اشکال اینکه درد، خشم و تمایلات دیگر و، به طور کلی، حالات ذهنی معمولاً عبارت از احساس و آگاهی از درد، خشم و دیگر حالات ذهنی است و این غیر از رفتارهای ماست. به عبارت دقیق‌تر، هنگامی که ما از درد و خشم آگاهی داریم، این آگاهی غیر از آگاهی ما از رفتارهایی است که در اثر درد و خشم حادث می‌شوند و اگر یکی بودند آگاهی و احساس ما هم باید یکی باشد. از هر انسانی که در اثر درد فریاد می‌کند وقتی پرسش شود که چرا فریاد می‌کنی؟ می‌گوید درد دارم؛ یعنی اولاً از فریاد خود آگاهی دارد و دوم اینکه، آگاهی او از فریاد، غیر از آگاهی او از درد است. به همین دلیل است که حکم ما به اینکه درد دارم یا درد دارد، غیر از حکم ما به این است که فلان رفتار را دارم یا فلان رفتار را دارد نیز از پیروان این نظریه باید پرسید که درباب حالات ذهنی‌ای که در رفتار آشکار نمی‌شوند چه باید گفت؟ مثلاً درد بدون رفتار یا خشم بدون رفتار، هیچ تبیینی ندارد. مسلماً کسانی را می‌شناسیم که می‌توانند خشم خود را کنترل کنند و هم رفتاری از آنها- که در سایر افراد به عنوان خشم می‌شناسیم- صادر نشود. با توجه به این دیدگاه، خشم این گروه به عنوان حالت ذهنی، تعریفی و تبیینی ندارد. حتی ممکن است حالت‌هایی برای ذهن باشد که اصلاً در رفتار ظاهر نمی‌شوند؛

18. Folk psychology

ماتریالیست‌ها هم رد می‌شود. نظریه برگرداندن همه حالات درونی و احساسات انسان به تحولات فیزیکی مغز، از این دیدگاه‌هاست. در اینجا، به بعضی از اشکالات وارده به شرح ذیل اشاره می‌کنیم.

الف) معمولاً در تبیین یکی بودن حالت‌های ذهنی و حالت‌های مغزی می‌گویند که این حالت‌ها به ظاهر دو تاست و تا قبل از شناخت دقیق حالت‌های مغزی، آن را حالت‌های ذهنی می‌دانستند و این جدایی به خاطر جدا دیدن ماست. مثلاً به ستاره شامگاهی که در ابتدای شب دیده می‌شود و همان ستاره در صبحگاه هم رؤیت می‌گردد اشاره می‌کنند که در قدیم آنها را دو پدیده به حساب می‌آوردند. به نظر آنها، حالات ذهنی و حالات مغزی هم چنین هستند. اما باید گفت اگر دو پدیده‌ای که ظاهراً بنا به شرایط زمانی و مکانی، دو پدیده دیده می‌شوند یکی هستند مسلماً به این سبب است که همه ویژگی‌ها و خصوصیات آنها یکسان است. اگر منجمین به یکی بودن ستاره شامگاهی و صبحگاهی پی برده‌اند به سبب ویژگی‌های یکسانی است که از تحقیق و بررسی آنها مشخص شده است؛ در حالی که حالات ذهنی و حالات مغزی از نظر تمام خصوصیات، یکی نیستند. حالات مغزی قابل تحقیق تجربی‌اند، قابل مشاهده‌اند، مکان دارند و همه اینها، به توسط دیگران، با ابزارهای علمی، قابل ادراک است؛ اما احساس و آگاهی مشاهده‌ای نیست، مکان جزئی ندارد و تنها توسط صاحب آن ادراک می‌شود. همین تفاوت نشان از عدم یگانگی آنهاست.

ب) روان‌شناسی جمععی، درد را مثلاً غیر از تحریک رشته خاص مغز می‌داند. هر فردی از مردم وقتی می‌گوید درد دارم هیچ توجهی به تحریک

که دکارت می‌گوید: «.....تحریکاتی این چنین که به وسیله اعصاب در مغز برانگیخته می‌شود، از طرق گوناگون متأثر از ذهن است که دروناً به مغز متصل می‌باشد». (Descartes, 1644: 215)

در اوایل قرن بیستم، همگی در صدد رفع این تقدم و تأخر و یکی کردن ذهن و مغز بوده‌اند. به گفته آنها، همان‌طور که علم نشان داد که برق آسمانی چیزی جز تخلیه الکتریکی و آب چیزی جز دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن نیست، احساسات و حالات درونی انسان هم چیزی جز اعمال مغزی نیست. براساس این نظریه، آنچه را که ما حالت‌های ذهنی می‌نامیم همان حالت‌های مغزی است. شما درد دارید، شما فکر می‌کنید، شما عصبانی هستید، اینها چیزی نیست جز اینکه مغز شما، در هر کدام، حالت و کیفیت خاصی پیدا می‌کند. این حالت تنها از طریق یک عصب‌شناس آگاه شناخته می‌شود. مثلاً از نظر یک عصب‌شناس، درد چیزی جز تحریک رشته خاصی از سلول‌های مغز نیست که آن را رشته «C» می‌نامند.¹⁹ آنها می‌گویند که حالات ذهنی درد، حالت مغزی درد و فعالیت رشته‌های عصبی و سلولی C تنها تعابیر متفاوتی از یک واقعیت است که سبب رفتارهایی چون ناله و فریاد می‌شود. (Hosspre: 179-181) از دید آنها سایر حالات ذهنی هم همین‌طور است.

نزاع بین ماده‌گرایان و روح‌گرایان، یک نزاع کهن و قدیمی است و هر دو طرف سعی در ارائه استدلال بر اثبات نظر خود و نفی نظر مقابل داشته است. مجموع این استدلال‌ها، آثار بسیار زیادی را به خود اختصاص داده است و این جریان را، مسلماً، سر باز ایستادن نیست؛ اما مهم این است که بعضی از دیدگاه‌های ماتریالیستی، علاوه بر نقد و بررسی به توسط غیر ماده‌گرایان، از سوی گروهی از

19. c-fibers

بردن دارد که دارای تغییرات عصبی متفاوت است. این اشکالات و نیز موارد یادکردنی دیگر، منجر به بیان نظریه دیگری شده است که به کارکردگرایی معروف است.

۳. کارکردگرایی یا تئوری علی ذهن^{۲۰}

این دیدگاه که به نظر عده‌ای رهیافت کامل و پخته رفتارگرایی است، عمری بیش از سی سال ندارد. (Cockburn, 2001:61). در نظریه رفتارگرایی، درد یا خشم یا حالت‌های ذهنی دیگر چیزی نیست جز رفتارهایی خاص که در تعبیر ما به درد و خشم و دیگر حالت‌ها بیان می‌شوند. به عبارت دیگر، سخن درباب حالت‌های ذهنی یک فرد، صرفاً سخن گفتن از رفتارهای آن شخص است. درد و خشم و حالت‌های درونی دیگر چیزی ورای رفتار دردناک و خشمگین نیستند. این تبیین بسیار اولیه و خام از رفتارهای انسان است. (ibid: 62)

در نظریه کارکردگرایی حالات درونی، برگشتی به رفتار دارند؛ اما عین یکدیگر نیستند. براساس این نظریه، درد، خشم و حالات ذهنی به رفتارهایی که در آن درد و خشم نمایان می‌شود برمی‌گردد. این مستلزم یکی گرفتن حالات ذهنی با آن رفتارها نیست، بلکه حالات درونی، فوق رفتار است، هرچند، منطقی، با آن مرتبط است. حالت ذهنی با رفتار ارتباط علی دارد. آنها درد را به حالتی درونی که سبب گریه کردن، فریاد زدن، چنگ زدن و... می‌شود تعریف می‌کنند. خشم عبارت از حالتی درونی است که سبب می‌شود افراد قرمز شده و فریاد کنند و همین‌طور سایر حالات ذهنی و درونی که نقش علی را ایفا می‌کنند. اما باید توجه داشت که حالت‌های ذهنی،

رشته‌های عصبی و سلول‌های مغزی ندارد؛ در حالی که به درد خود توجه کامل دارد. اگر اینها یکی بودند نباید اختلافی در موضوع التفات و توجه عامه در مورد آنها باشد.

ج) این دیدگاه معتقد است وقتی انسان درد دارد از طریق بررسی فیزیولوژی می‌توان پی برد که تغییر و تحولی در سلول‌های C مغز او پدید آمده است. اما اشکال این است که چگونه ثابت می‌شود که این همراهی دلالت بر یکی بودن می‌کند؛ زیرا هر همراهی نشانه یکی بودن نیست. در همین مورد ممکن است کسی بگوید که در بعضی از دردها قلب انسان تندتر می‌زند. یعنی درد همراه با تندتر زدن قلب انسان است؟ آیا باید گفت درد همان زدن تند قلب است یا افتادن برگ درخت همراه با وزیدن باد است؟ آیا می‌توان گفت که وزیدن باد و افتادن برگ درخت یکی هستند؟ مسلماً باید بر یکی بودن آنها استدلال مجزایی کرد.

د) یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که بر این نظریه وارد شده است این است که امکان تحقق چندگانه حالات و امور ذهنی وجود دارد. بدین بیان که، مثلاً، اگر درد عبارت از تحریک فیبرهای C مغز است، اولاً تنها موجودی که دارای ساختار مغزی صاحب فیبرهای C است - یعنی دارای مغزی با ساختار زیست‌شناسی انسانی است - می‌تواند درد داشته باشد و دوم اینکه، حالت‌های ذهنی باید همیشه همراه با تغییرات ثابتی در مغز انسان باشد. حال آنکه اولاً بعضی از موجودات زنده که مغزهای بسیار متفاوت با مغز بشر دارند درد داشته و احساس درد می‌کنند، مثل نرم‌تنان و خزندگان که مغزهایی با ساختار بسیار متفاوت با مغز بشر دارند؛ دوم اینکه، در میان انسان‌ها از فردی به فرد دیگر و حتی یک فرد در مراحل رشد متفاوت، حالت‌های ذهنی مانند یاد گرفتن و لذت

20. The causal theory of mind

کارکردی است که ارائه می‌شود. این شبیه است به کامپیوترهای مختلفی که از لحاظ فیزیکی متفاوت هستند و با پردازش‌های متفاوت، برنامه‌های مشابهی اجرا می‌کنند. این نظریه در سال‌های اخیر، خود به شاخه‌های مختلفی تقسیم شده است و دیدگاه‌های متعددی را دربر گرفته؛ مهم‌ترین آنها نظریه‌ای از کارکردگرایی با عنوان مدل کامپیوتری ذهن^{۲۱} است^{۲۲} که درصدد اثبات تبیینی دقیقاً ماشینی از ذهن انسان است (ibid: 72). این نظریه، به واقع، تا چه اندازه قابل پذیرش کلی بوده و حتی تا چه میزان اهداف و اصول مورد نظر طراحان آن را فراهم می‌سازد؟ آیا با کمی دقت نمی‌توان گفت که این نظریه، به نحوی، بازگشت به گذشته است؟ یعنی بازگشت به دکارت و دیگران که رابطه اصلی را علی تلقی می‌کردند. مهم‌تر اینکه، مادی بودن این نقش علی داده شده به حالات درونی و ذهنی در این تبیین مشخص نیست. همان‌طور که یکی از کارکردگرایان خود می‌گوید:

«وقتی ما حالت ذهنی M را به‌عنوان در بردارنده نقش M توصیف می‌کنیم... این توصیفی خنثی است. آن به ما چیزی درباره کیفیت و نوع حالتی که آن نقش را در بر دارد نمی‌گوید. بنابراین آن حالت می‌تواند مادی یا غیر مادی باشد. و حتی اگر یک حالت مادی است می‌تواند فعالیت عصبی مغز یا جریان یا تغییری دیگر باشد.» (ibid: 64)

افزون بر آن، این دیدگاه درصدد ارائه طرحی بر مبنای تلقی انسان به یک سیستم اندام‌وار فیزیکی است که رفتارهای مکانیکی دارد. در حالت پذیرش این نظریه باید به عوارض آن پایبند بود؛ از جمله زندانی شدن انسان در چارچوب دترمینیستی آن که به شکل

مجزا از آثارشان نیستند؛ آنها با آثارشان تعریف می‌شوند. حالات ذهنی معادل مجموعه‌ای از روابط و نسبت کارکردی است. این مجموعه همچون ماشین-های خودکار، یک ورودی و یک خروجی و یک پردازش دارد؛ مثلاً درد مجموعه ورودی که عبارت از ضایعه سطحی است تا، نهایتاً، خروجی که فریاد کشیدن و غیره است. کارکرد حاصله، حد وسط بین اینهاست. پس هر نوع حالت ذهنی به کل سیستم بستگی دارد. آنچه مهم است خود رشته‌های عصبی C مغز نیست، بلکه کارکرد این رشته‌هاست. از آنجا که هر حالت ذهنی به توسط نقش عملکردی و کارکردی آن مشخص می‌شود، این نظریه را کارکردگرایی می‌گویند. مهم‌ترین نقش آنها وظیفه علی آنهاست؛ پس به نظریه تئوری علی ذهن معروف هستند. البته باید توجه کرد که این نظریه درصدد اثبات جوهری مجزا به‌عنوان ذهن نیست؛ بلکه حالت ذهنی، کارکردی از یک سیستم است. هر کدام از ارتباط علی حالت‌ها به یکدیگر به‌علاوه شرایط محیطی همراه با بازدهی (برونده) رفتاری، جزیی از این سیستم کارکردی هستند. (Gilbert, 2003: 45)

آنچه مهم است سعی این دیدگاه در رفع اشکالات دو نظریه‌های قبلی است. حالت ذهنی عین حالت مغز نیست؛ عین رفتار هم نیست تا اشکالات مربوط به آنها را داشته باشد. هم رفتار را دربرمی‌گیرد و هم حالت مغز را. باید گفت مهم‌ترین ایده اصلی ارائه‌کنندگان نظریه کارکردگرایی، امکان قابلیت توجیه تحقق چندگانه حالات ذهنی است (ibid:44)؛ مثلاً درد در همه انواع ذهنی مختلف، با این دیدگاه توجیه شدنی است؛ زیرا در نوعی نظیر انسان به صورت فعالیت رشته‌های عصبی C مغز تحقق می‌یابد و در انواع دیگر موجودات به صورت‌های دیگری وجود دارد. آنچه مهم است مجموعه

21. The computational models of mind

۲۲. در ارائه مطالب از کتاب *مقدماتی بر فلسفه ذهن*، به قلم محمود خاتمی استفاده شده است.

شاخه علم النفس فلسفه اسلامی بررسی کنند.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبیحات*، دفتر نشر کتاب؛
 ارسطو (۱۳۶۶)، *کتاب نفس*، ترجمه ع.م.د، انتشارات حکمت؛
 — (۱۳۷۷)، *متافیزیک*، ترجمه شرفالدین خراسانی، انتشارات حکمت؛
 دامپی پر (۱۳۷۱)، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، انتشارات سمت؛
 دکارت؛ *رنه* (۱۳۶۲)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی؛
 ژیلسون، *اتین* (۱۳۶۶)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی؛
 — (۱۳۷۷)، *تقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت؛
 شیرازی، *صدرالدین* (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، منشورات مصطفوی، قم؛
 صادقی، *افلاطون* (۱۳۸۱)، «بررسی ادله تجرد نفس انسانی»، *مجله تخصصی کلام اسلامی*، شماره ۴۴؛
 طباطبایی، *سیدمحمدحسین* (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمه*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم؛
 فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی؛
 کاپلستون (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ج ۱/۱، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی؛
 — (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه*، ج ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش؛
 لازی، *جان* (۱۳۶۲)، *ادرامدی تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی؛

مجتهدی، کریم (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرون وسطی*، انتشارات امیرکبیر؛

Cockburn, David (2001), *An Introduction to the philosophy of mind*, Palgrave;

Descartes (1644);

— (1968), *Discourse on method and the meditations*, translated by f.e.sutcliffe.penguin;

Gilbert, Paul and Others (2003), *Philosophy of mind*, Routledge;

Hosspre, "Introduction on philosophical analysis, London. ■

یک ماشینی خودکار باید عمل نماید. تنها مراجعه انسان به خود، نفی کننده چنین تلقی ای است.

نکته ای است که در فلسفه گذشتگان، به ویژه مسلمین، به آن توجه شده و امروزه هم مورد عنایت فلاسفه ذهن قرار گرفته است و آن اینکه حالات ذهنی، به ویژه حالت آگاهی، خصوصیتی دارند که امر فیزیکی و مادی نمی تواند، به هیچ وجه، چنین خصوصیتی داشته باشد و آن ویژگی التفاتی^{۳۳} است. به بیان یکی از متفکرین اسلامی، ذهن حالت مقیسی دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۶)

به عبارت دیگر، آگاهی تنها یک واقعیت مجزا از موضوع خود نیست. همیشه آگاهی از چیزی مطرح است؛ بنابراین، این حالت خود التفات به دیگری دارد و التفاتی بودن را در پدیده های مادی نمی توان سراغ گرفت. همان طور که خود آگاهی خاص ذهن است و در پدیده های مادی وجود ندارد.

نتیجه گیری

فلسفه جدید ذهن تمام کوشش خود را برای اثبات مادی بودن ذهن با تبدیل آن به حالات ذهنی و نفی جوهری مجزا به عنوان ذهن - که دیدگاه دکارتی - است به کار برده است؛ اما در فرآیند ارائه رهیافت های جدید به جای نظریات دکارتی موفق نبوده است. فلسفه، در طول حدود یک قرن، رهیافت های متعددی را جایگزین یکدیگر کرده است اما، همان طور که ملاحظه شد، هر کدام از این نظریات اشکالات متعددی دارند که بعضی را متفکرین فلسفه ذهن مطرح کردند و بعضی نیز در طول تاریخ تفکر بشری در مقابل ماده گرایان، از سوی روح گرایان، وارد شده است. نباید به این نکته بی توجه بود که تحلیل های فلاسفه ذهنی اروپا به روشن شدن و تفکیک مطالب کمک شایسته ای کرده است. باید متفکرین ما به رشته فلسفه ذهن بهای بیشتری داده مسائل آن را با عنایت به